

LA TEOLOGÍA DEL PSEUDO ARISTÓTELES (KITĀB UTŪLŪYĪYA LI-ARISTŪ) Y LA ESTRUCTURACIÓN DEL NEOPLATONISMO ISLÁMICO

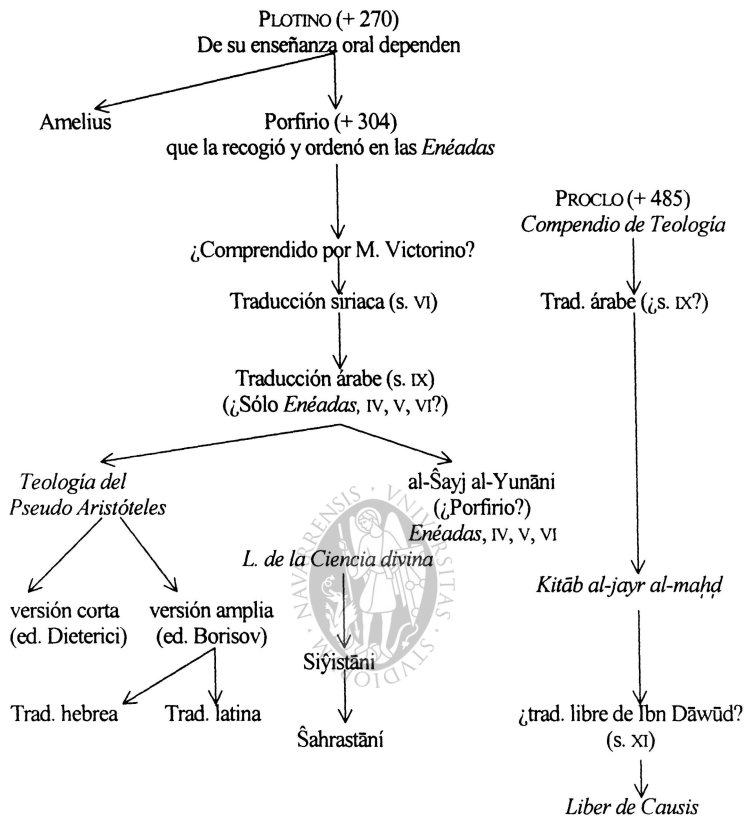
MIGUEL CRUZ HERNÁNDEZ

The *Theology of the Pseudo Aristotle* has played an important role in the structure of Islamic Neoplatonism, and, therefore, in the formation of muslim philosophy and mysticism. His arabic text has numerous correspondences with the *Enneads* IV, V & VI of Plotinus, by that which it can be concluded that it is not only a free and fragmentary translation of the last three *Enneads*, but also that it constitutes an attempt to explain the text, leaving aside some conflictive points for a believer.

1. Un libro muy peculiar.

La *Teología del Pseudo Aristóteles* ha representado un papel fundamental en la estructura del neoplatonismo islámico y por ende en la formación de la *falsafa*, filosofía continuadora de la griega, y de la base especulativa del «tasawwūf» o mística musulmana, aunque no se trate de una fuente única, su influencia fue tan grande como central; y para no complicar aquí de un modo complejo me limitaré a reproducir, una vez más, mi viejo cuadro acerca de la proyección de las fuentes neoplatónicas griegas sobre los árabes¹.

¹ M. Cruz Hernández, *Historia del pensamiento en el mundo islámico*, Alianza, Madrid, 2000, 163-172, 183, 187-188.



Este esquema tiene en cuenta los trabajos de P. Kraus, F. Rosenthal, A. R. Badawi, M. J. van Ess, G. C. Anawati y L. Rubio².

² P. Kraus, "Plotin chez les Arabes. Remarques sur un nouveau fragment de la paraphrase arabe des *Ennéades*", *Bulletin de l'Institut d'Égypte*, 1941 (23), 263-295. F. Rosenthal, "Al-Shaykh al-Yunani and the Arabic Plotinus Source", *Orientalia*, 1952 (21), 461-492; 1953 (22), 370-400; 1955 (24), 42-66. A. R. Badawi, *Aflādūn 'inda-l-'rab*, (Islamica, 19), Le Caire, 1955, 3-164; Kuwait, 1977. M. J. van Ess, "Jüngere orientalische Literatur zur neuplatonischen Ueberlieferung der Islam in Parusia", *Z. Ph. und zur Problemgeschichte der Plat. Festgabe für H. Hirschberger*, Frankfurt, 1965, 333-350. C. G. Anawati, "Le neoplatonisme dans la pensée musulmane. Etat actuel des recherches", en *Plotino*

El texto árabe de la *Teología* se corresponde, aunque no literalmente, con numerosos fragmentos de las *Enneadas* IV, V, y VI del modo siguiente:

Textos de Plotino:

a) <i>Enneadas</i>	b) <i>Ed Badawi</i>	c) <i>Trad. Rubio</i>
IV, 7, 13-15	18, 13-21, 17	65-69
IV, 8, 1-2, 8	22, 2-25, 14	69-74
IV, 4, I, 1-4, II	29, 3-37, 4	79-90
IV, 3, 19, 1-20, 39	38, 12-44, 13	92-100
IV, 7, 91, 9-34	45, 7-47, I	102-105
IV, 7, 82, 1-11	47, 8-48, 8	107-109
IV, 7, 8, 38-81, II	48, 8-49, 9	109
IV, 7, 82, 15-83, 22	49, 9-51, 7	111-113
IV, 7, 83, 22-85, 18	52, 8-55, 19	113-115
V, 8, 1-4, 7	56, 4-64, I	117-128
VI, 7, 1, 1-38	65, 4-67, 12	131-132
VI, 7, 1, 45-2, 19	68, 2-70, 2	132-134
VI, 7, 2, 21-27	71, 4-9	134-136
VI, 7, 2, 30-50	72, 3-73, 16	137
IV, 4, 32, 1-4	74, 5-78, I	145-147
IV, 4, 39, 9-41, 9	74, 5-78, I	147-150
IV, 4, 42, 5-45, 7	78, 9-83, 16	151-160
IV, 8, 5, 24-6, 5	84, 5-85, 5	161-164
IV, 8, 6, 23-27, 10	85, 13-86, 18	164-168

e il neoplatonismo, A. N. dei Lincei, Roma, 1974, 339-405. L. Rubio, *Pseudo Aristóteles, Teología*, traducción, introducción y notas, Editorial Paulina, Madrid, 1978. Hay dos versiones de la *Teología* del Pseudo Aristóteles, una versión corta (F. Dieterici, *Die sogenannte Theologie des Aristoteles aus arabischen Handschriften zum ersten Mal herausgegeben*, Leipzig, 1882; reimp. Amsterdam, 1965) y otra amplia (A. Borisov, "El original árabe de la versión latina del tratado conocido por *Teología* de Aristóteles" (en ruso), *Mélanges Kratchkowski*, Zapiski Kollegii vostokovedov, 5, Leningrado, 1930, 83-98).

<i>a) Enneadas</i>	<i>b) Ed Badawi</i>	<i>c) Trad. Rubio</i>
IV, 8, 7, 11-23	88, 9-89, 13	168-170
IV, 8, 7, 26-28	89,13-90,4(par)	170
IV, 8, 8, 1-23	90, 5-91, 20	170-173
VI, 7,11,36-14,23	92,3-99,8	173-183
IV,4, 5, 9-11	102, 12-13	188-192
IV, 4,5,11-8,39	102, 19-108, 4	192-196
V, 1, 3, 6-6,20	108, 17-114,18	197-205
V, 8,10, 18-32	114, 19-115,15	206-208
V, 8, 11, 7-13	116, 15-117, 2	208-209
V, 8,11, 24-12,26	117, 15-119,16	209-212
V, 8, 13, 12-22	120, 8-17	212-215
IV, 7, 1, 1-4,30	121, 5-129, 7	216-227
V, 1,11, 8-12,9	130, 16-131, 9	228, 230-231
V,1, 12, 12-10	132, 12-133, 2	233-234
V, 2, 1-2	134, 5-11	235-237
V, 2, 1, 7-27	135, 5-136, 18	237-238
V, 2, 2, 1-23	137, 5-138, 15	238-241
VI, 7, 2, 51-56	139, 7-14	243-250
VI, 7,3,7-11,36	140, 12-154, 9	250-264
V, 8, 4, 6-46	154, 9-156, 18	264-266
V, 8,4, 47-50	157, 5-10	266-267
V, 8,4, 50-6, 9	157, 14-160,12	267-271
V, 8, 6,13-7, 8	161, 6-162, 3	271-272
V, 8, 7, 8-22	162, 11-164, 2	272-276

La concordancia entre las *Enneadas* y la ed. Badawi la tomo de P. Thillet³; la concordancia con la traducción de L. Rubio la he

³ P. Thillet, "Indices porphyriens dans la *Théologie d'Aristote*", *Neoplatonisme*, Colloque de Royaumont, Paris, 1979, 303-313. Véase también "Notes critiques sur la *Théologie d'[Aristote]*", *Arabica*, 1958 (12), 56-66.

realizado personalmente, utilizando hasta donde ha sido posible la que da el autor en las notas correspondientes.

En el texto árabe actual pueden advertirse varias manos que intenté especificar en mi trabajo de 1989, pues siempre partí de que “dicha obra es una traducción fragmentaria, perifrástica y un tanto libre de las tres últimas *Enneadas*. El carácter parafrástico no debiera extrañar a quienes conozcan un poco el método expositivo medieval, excepción hecha del Averroes de los *tafsīrāt* o comentarios literales o mayores, y de los latinos que copiaron este modelo del pensador cordobés. Como el texto conservado dice que el autor fue Porfirio, en pura hipótesis éste podría serlo; pero cabe preguntar ¿qué buscaba con esta paráfrasis parcial y libre tras de haber editado completas las *Enneadas* de su maestro Plotino?⁴.

En cambio hay una serie de indicios que indican una reelaboración muy compleja. Así, los tradicionales *incipit* y *explicit* del conjunto y de los capítulos son islámicos; hay textos que pueden corresponder a un redactor-compilador no forzosamente cristiano o musulmán y otros que indican a un creyente. Al tratarse de un arabófono no sabemos si se trata de un musulmán o de un cristiano, pues las palabras árabes propias de la creencia son genéricamente comunes. El posible texto griego subyacente está corregido por un cristiano o musulmán que sustituye la referencia a los dioses astrales entre otras cosas.

Por todo ello en 1989 me atreví a sugerir la hipótesis siguiente: alguien, que no debe ser Porfirio (salvo que éste hubiese intentado una introducción a las *Enneadas* del tipo de la *Isagoge* respecto de las *Categorías*), pudo hacer una paráfrasis de las *Enneadas*, IV, V y VI, al modo de la que siglos después haría Averroes de una parte de los libros de la *República*, de Platón. Se atribuye a Porfirio, porque éste es el gran discípulo, el biógrafo y el editor de Plotino. ¿Pudo hacerlo Mario Victorino? *Ignoramus et ignorabimus*. En cambio, sería más fácil suponer que acaso lo traducido al latín por referido neoplatónico fuese referida paráfrasis. Obsérvese que los

⁴ M. Cruz Hernández, “La filosofía que pudo conocer San Agustín en Cartago, Roma y Milán”, *La Ciudad de Dios*, 1989 (202), 23-47. Pueden consultarse también las obras: W. Kutsch, “Ein arabisches Bruckstück aus Porphyrios Peri Psychēs und die Frage des Verfassers der “Theologie des Aristoteles”, *Mélanges de l’Université Saint-Joseph*, Beirut, 1954 (31), 263-286.

trozos más conflictivos para un cristiano y un musulmán han sido omitidos o suavizados, y el tratado más polémicamente anticristiano, donde habla de que no hay mayor impiedad que creer en un solo Dios, no fue traducido. Si se comparan los textos platonizantes de San Agustín con los de la *Teología* las coincidencias son muy numerosas; esto no constituye una prueba, pero apuntado queda para quien pueda hacer una comparación detallada.

Así, pues, no debe extrañar que la *Teología* no sea sin más una traducción fragmentaria y parafrástica de las *Enneadas* IV, V y VI, ni siquiera un peculiar extracto. Encontramos textos añadidos que van más allá de unos presuntos resúmenes, pues algunos presentan un claro aspecto de intentos de explicación del texto libremente extractado. He aquí los que seleccioné en mi referido trabajo de 1989:

a) *Prólogo*: “Es conveniente para todo el que se dedica al conocimiento del fin que esté decidido a seguir [...] allanar los caminos que conducen a la fuente de la certeza que aleja la duda de las almas [...]. Dice el sabio [Aristóteles]: *lo primero que se desea es lo último que se alcanza, y lo primero que se alcanza es lo último que se desea*” (L. Rubio, 48-49).

b) *Texto atribuido a Aristóteles*: “Puesto que ha quedado establecido firmemente por consenso de los más excelentes filósofos que las causas eternas primeras del mundo son cuatro, a saber: materia, forma, agente y perfección [final], resulta necesario reflexionar sobre ellas [...]. Ciertamente nosotros ya llevamos a cabo anteriormente la exposición de ellas y la explicación de sus causas en nuestro libro *Sobre la metafísica*, y ordenamos dichas causas en orden metafísico” (L. Rubio, 39).

c) *Texto para ponderar el carácter final y decisivo de la 'Teología'*: “Nos limitaremos a lo que tenemos llevado a cabo allí, recordando ahora el propósito que queremos explicar en este nuestro libro, que es un conocimiento universal, [porque este] libro está compuesto por nuestro deseo de culminar toda nuestra filosofía” (L. Rubio, 50).

d) *Texto para exponer el orden*: “Así, pues, empecemos en relación con esto, con una mención que comprende el propósito que intentamos en este nuestro libro, esbozando en primer lugar lo que queremos explicar mediante un esbozo comprensivo, sucinto,

conciso, que comprende la totalidad de cuanto contiene el libro. Mencionaremos después los capítulos sobre las cuestiones que queremos comentar, resumir y compendiar. Después comenzaremos y explicaremos la doctrina de los capítulos sobre las cuestiones [antes enumeradas], una a una” (L. Rubio, 51).

e) “Ahora citaremos los capítulos de las cuestiones” (L. Rubio, 53).

f) “Si el alma recuerda las cosas que hay allí [... *hasta* ...] y esto es algo muy innoble” (L. Rubio, 90-91).

g) “Queda, pues, puesta en claro y probada la cualidad y estado del alma [... *hasta* ...] mediante una exposición que llega al fondo” (L. Rubio, 91-92).

h) “Queremos significar con la palabra parte, [... *hasta* ...] Mas en cuanto a ella misma no admite partición sin duda” (L. Rubio, 92).

i) “La potencia del alma es de dos clases [... *hasta* ...] más elevada y más alta que ellas” (L. Rubio, 94).

j) “Es una potencia que no se divide en partes [... *hasta* ...] y las distingue de un solo golpe” (L. Rubio, 95).

k) “Decimos que toda potencia del alma tiene un lugar conocido [... *hasta* ...] principalmente cuando las cosas más nobles conviene más a la causa que a lo causado” (L. Rubio, 95-96).

l) “Decimos solamente que las potencias del alma [... *hasta* ...] En cambio toda el alma está donde está su parte” (L. Rubio, 97)..

ll) “Cuando se elimina el lugar en el cual está la cosa [... *hasta* ...] sino que el alma es la causa del movimiento del cuerpo” (L. Rubio, 98).

m) “Siendo el alma la que conforma la materia [... *hasta* ...] y lo causado es la causa como operado y afectado” (L. Rubio, 100).

n) “Está, pues, claro y es correcto que el alma no está en el cuerpo de ninguna de las maneras que hemos mencionado y aclarado con argumentos apodícticos que comprenden todos los aspectos” (L. Rubio, 100).

ñ) “Tratado tercero del *Libro de la Teología*. Puesto que ya hemos explicado lo que previamente era necesario respecto de la doctrina sobre el Intelecto, el Alma universal, el alma animal [...], hablaremos ahora sobre la explicación *De la quiddidad de la sus-*

tancia del alma. Comenzaremos por recordar la doctrina de los materialistas [... *hasta* ...] y dejan las almas y las sustancias espirituales desnudas de toda potencia” (L. Rubio, 101-102).

o) “A estas cosas que pertenecen a la categoría de la materia del cuerpo, [... *hasta* ...] Luego, entonces, el alma no es cuerpo” (L. Rubio, 103-104).

p) “Tratado cuarto del *Libro de la Teología*” (L. Rubio, 117).

q) “[...] como [Plotino], el autor de las alusiones, describe de sí mismo” (L. Rubio, 117).

r) “Es más, el sexto sentido [... *hasta* ...] no hay distancias entre ellos” (L. Rubio, 128-129).

rr) “Siendo esto así, volvemos a decir que las almas [... *hasta* ...] y las alcanzará la sensibilidad” (L. Rubio, 135).

s) “La razón es que, cuando los atributos de la cosa [... *hasta* ...] ni de sus atributos” (L. Rubio, 138).

t) “Por lo que se refiere al Intelecto, [... *hasta* ...] cuando tú conoces que existe, conoces también porque es, como hemos descrito” (L. Rubio, 139).

u) “Por eso, cuando conoces lo que es el Intelecto [... *hasta* ...] conoces porque es, como hemos aclarado y explicado” (L. Rubio, 140).

v) “Tratado sexto del *Libro de la Teología*” (L. Rubio, 145).

w) “Esto pertenece a lo que demuestra que algunas partes del mundo perciben los influjos que ocurren en otras [... *hasta* ...] con ayuda de los cuerpos celestes, sus movimientos y las potencias que les acompañan” (L. Rubio, 151).

x) “Tratado séptimo del *Libro de la Teología*. Acerca del alma noble” (L. Rubio, 161).

y) “La prueba de que esto es así [... *hasta* ...] acciones maravillosas que llaman la atención al que las contempla” (L. Rubio, 167).

z) “Por eso caminó hacia abajo y no hacia arriba, porque el Intelecto, [... *hasta* ...] En conformidad con él, gobierna el Alma [universal] el estado de este mundo, adhiriéndose a él” (L. Rubio, 169-170).

a’) “Tratado octavo. *Del atributo del fuego*” (L. Rubio, 173).

b') "Decimos que el acto es más excelente que la potencia en este mundo [... *hasta* ...] entonces la potencia se basta a sí misma y no necesita del acto para aprehender las sustancias" (L. Rubio, 184-185).

c') "Siendo esto así, volvemos a decir que, cuando el alma está en el lugar inteligible [... *hasta* ...] y le impide aprehender lo que había aprehendido [antes]" (L. Rubio, 185).

d') "Si alguien dice que, cuando el aprehensor aprende la cosa [... *hasta* ...] y no pertenece a su ámbito" (L. Rubio, 185-186).

e') "Si alguien dice: siendo esto así, entonces se corrompe la potencia del alma, [... *hasta* ...] La razón es que ella no ve las cosas con sus ojos" (L. Rubio, 186).

f') "Si alguien dice: entonces cuando el alma está en este mundo, [... *hasta* ...] En cambio, en las sustancias corporales el acto es el que lleva a término la potencia y la trae al fin" (L. Rubio, 187).

g') "Siendo esto así, volvemos a decir que la cosa mediante la cual el alma ve, [... *hasta* ...] El alma, cuando quiere conocer el mundo inteligible, separa su potencia del mundo inferior" (L. Rubio, 187-188).

h') "De la misma manera, cuando el alma eleva su potencia al mundo superior [... *hasta* ...] desde el cielo hasta más arriba del cielo" (L. Rubio, 188-189).

i') "En cambio el que se hace cargo de aquella forma con su belleza [... *hasta* ...] te llenarás de su hermosura y esplendor" (L. Rubio, 207-208).

j') "Conviene que el hombre virtuoso que desea mirar al mundo superior, [... *hasta* ...] más fuerte que la unión del que siente con las cosas sentidas" (L. Rubio, 209-210).

k') "Tratado noveno del *Libro de la Teología / Acerca del alma racional y de que no muere*" (L. Rubio, 216).

l') "Capítulo *De las cosas inusitadas*" (L. Rubio, 228).

m') "La razón es que el Intelecto da al alma la justicia, la prudencia y las demás virtudes, [... *hasta* ...] porque vienen al Intelecto desde la causa primera sin intermediario, y el Intelecto se las apropia según las recibe de lo alto" (L. Rubio, 228-229).

n') "Por lo que se refiere a la causa primera, las virtudes están en ella a manera de causa, [... *hasta* ...] Lo causado, cuanto más lejos está de la Causa primera y los intermediarios son más abundantes, tanto menor es su potencia receptiva respecto de la Causa primera" (L. Rubio, 229-230).

ñ') "La razón es que decimos que así vemos las cosas, [... *hasta* ...] Pero el Alma no es cuerpo, sino causa del cuerpo, ni tampoco el Intelecto es cuerpo, ni el Ser primero es cuerpo" (L. Rubio, 231).

o') "Han confesado esto los hombres más excelentes entre los antiguos, [... *hasta* ...] Pero el Intelecto conoce la cosa con un conocimiento más alto y más claro que el conocimiento del alma, y ésta conoce la cosa con un conocimiento inferior que no es correcto" (L. Rubio, 232).

p') "Decimos que, quien desee sentir el alma, el Intelecto y el Ser Primero, que es causa del Intelecto, del alma y de las restantes cosas, no deje que los sentidos operen sin más sus acciones [...] porque estos [sentidos] sólo obran sus operaciones fuera de sí, no dentro de sí" (L. Rubio, 233).

q') "Tratado décimo del *Libro de la Teología*" (L. Rubio, 235).

r') "Digo, resumiendo la expresión, que dado que Él no es cosa alguna [... *hasta* ...] por intermedio de la esencia del Intelecto y del mundo inteligible" (L. Rubio, 236).

rr') "Digo que el Uno puro está sobre la perfección y la plenitud [...]. El Intelecto [universal] resultó perfecto y pleno porque fue creado a partir del Uno verdadero y puro [...]. No es posible que el Ser perfecto invente algo perfecto semejante a Él [...]. Quiero decir con esto, que lo creado no tiene el [mismo] grado de perfección que el Creador, sino por debajo de Él" (L. Rubio, 236).

s') "La razón es que cuando el alma está en el Intelecto y mira fijamente hacia él, no está separada, [... *hasta* ...] Respecto a los entes superiores inteligibles, aquellos [entes sensibles] son muy feos e innobles" (L. Rubio, 238-239).

t') "Debes saber que el Intelecto, el alma y los restantes entes inteligibles no se corrompen ni acaban en el Creador primero [...], Pero la naturaleza, lo sensible y el resto de las cosas naturales son perecederos, [... *hasta* ...] Así, todas las cosas permanecen en el Intelecto, y el Intelecto está fijo en la Causa primera, y la Causa

primera es el principio y fin de todas las cosas. De Ella han sido creados ya Ella retornarán, como hemos dicho varias veces” (L. Rubio, 247).

u’) “Capítulo *De las cosas inusitadas*” (L. Rubio, 243).

v’) “Si alguien dice que no están todos los atributos en el hombre superior, [... *hasta* ...] No podrás mencionar ningún atributo de una de aquellas formas que no hayas encontrado en él” (L. Rubio, 244).

w’) “Decimos que toda cosa que cae bajo la generación y corrupción, [... *hasta* ...] El perfecto obra su acción perfectamente, consuma perfección, y no necesita aumentar ni disminuir en ella” (L. Rubio, 244-245).

x’) “*Acerca del hombre inteligible y del hombre sensible*” (L. Rubio, 247).

y’) “el Creador primero creó el mundo superior [...], Todo lo creado que fue creado a partir del Creador primero sin intermediario, es perfecto en el mundo superior” (L. Rubio, 255).

z’) “Todas las cosas remontan su genealogía a ella [la sabiduría primera], porque es causa de las causas y Sabiduría de las sabidurías [...]. Platón, el noble, el divino [...] es el que se habitúa a conocerlas cosas con la mirada de la inteligencia, no con la lógica y el razonamiento” (L. Rubio, 268).

a”) “Luego, si en este mundo se obtienen algunos conocimientos por sí mismos, [... *hasta* ...] y por lo tanto, no son aprehendidos con aprehensión correcta ni veraz” (L. Rubio, 269).

b”) “*Acerca del mundo inteligible*” (L. Rubio, 270).

A ellos conviene agregar los que me atrevo a atribuir a un compilador musulmán o cristiano, que bien podría ser el mismo al-Kindī, en cuanto se le atribuye haber corregido el texto traducido del griego al árabe.

a) *Propósito del compilador o redactor*: “Así, pues, nuestro propósito en este libro es la doctrina primera acerca de la Divinidad, la explicación sobre Ella [en sí misma], que es la Causa primera, que la eternidad y el tiempo están debajo de Ella, que es la causa de las causas, creadora de ellas mediante un peculiar modo de creación que la potencia iluminativa saca de Ella sobre el Intelecto [universal], y de Ella por el intermedio del Intelecto sobre el

Alma universal de las esferas, del Intelecto [segundo] por medio del Alma [de la esfera correspondiente] sobre la Naturaleza, y del Alma por medio de la Naturaleza sobre las cosas generales y corruptibles [...] y que las cosas se mueven hacia Ella mediante un modo de deseo y nostalgia. Después mencionaremos, a continuación, el mundo inteligible [...]. Más tarde nos referiremos al Alma universal de las esferas [...]. Mencionaremos la hermosura de las estrellas [...]. la naturaleza alternativa sublunar [...] y la manifestación del influjo de la potencia en las cosas sensibles, materiales y corruptibles. Finalmente, nos referiremos desde el mundo originario al mundo corpóreo, su ascenso [...]. Citaremos el alma noble y divina [...]. Mencionaremos también la condición de las almas animales y vegetativas, del motor de la tierra y del fuego” (L. Rubio, 51-53).

b) *Relación de cuestiones*: “1. Acerca de qué cosa recuerda el alma cuando está en el mundo inteligible, [... *hasta* ...] 141. Acerca de la forma de las estrellas [...]” (L. Rubio, 53-64).

c) *Tratado primero [sic, por segunda vez]*: “Entramos en materia. Dado que se ha aclarado como verdaderamente el alma no es cuerpo, que no muere, corrompe ni fenece, sino que permanece y es eterna, [... *hasta* ...] que cabe bajo la generación y corrupción” (L. Rubio, 65).

d) “Un discurso suyo que se refiere a una observación sobre el Alma Universal” (L. Rubio, 70).

e) “Así, pues, queremos comenzar a referir [ahora... *hasta*...] Quiero significar con ello al Creador, al Hacedor”. “Dijo después que el Creador primero, [... *hasta* ...] para que no se disgregue y corrompa. Dijo, además, que este mundo está compuesto de materia y forma, [...]. También dijo que el Ente primero, el Verdadero, es el que desborda la vida sobre el Intelecto en primer lugar, después sobre el Alma, luego sobre las cosas naturales; y ese Ente es el Creador, el Bien Puro. ¡Qué hermoso y cuán correcto es el modo como el Filósofo [Aristóteles] descubre al creador!, [... *hasta*...] Si cae bajo el tiempo y si no cae bajo él” (L. Rubio, 74-77).

f) En cambio, el Creador, poderoso y grande, produce el ser de las cosas y sus formas, [... *hasta* ...] En cambio, el Agente primero, que es acto puro, obra su acción contemplando su [propia]

Esencia, no a algo extrínseco a Él, porque no hay cosa alguna extrínseca a Él que sea más alta ni más baja que Él” (L. Rubio, 110).

g) “Queda, pues, esclarecido y es verdad que el Intelecto precede al Alma [universal], que el Alma [universal] es anterior a la Naturaleza y que la Naturaleza es antes que las cosas generales y corruptibles. y que el Agente primero es anterior a todas las cosas y que él es el Creador, [... *hasta* ...] y otros es cuerpo en acto” (L. Rubio, 110-111).

h) “De la mención del Creador, de su acto de crear [ex nihilo] lo que creó y del estado de las cosas [antes de ser creadas] en Él [...]. El Creador, poderoso y excelso [...]. El Creador las dotó [...] o bien el Creador dotó [...]. Si el Creador excelso y alto [...]. El Creador primero, poderoso y excelso [...]. El Creador poderoso y excelso [...]. En el conocimiento del Sabio, primero, poderoso y excelso [...]”. (Creo que *Creador* y luego *Moderador* se refieren al *Demiurgo*) (L. Rubio, 131-134).

i) “En el Creador, excelsa es su mención, [...]. Del Creador primero [...]. Del Creador primero [...]. Del Creador primero [...]” (L. Rubio, 136-137).

j) “El Intelecto sólo es de esta manera porque su Creador lo creó con creación perfecta y cabal, ya que El es también perfecto, sin defecto, [... *hasta* ...] Sino que necesitas conocer también por qué es, por la razón que hemos mencionado” (L. Rubio, 140-141).

k) “¿Acaso los planetas son causas de los males [...]? (El texto griego escribe *dioses*) (L. Rubio, 146).

l) “El Creador, poderoso y excelso [...]” (L. Rubio, 162).

ll) “Dado que no habrían existido las cosas perpetuas [...]. Siendo esto así y no siendo necesario que el Creador exista Él solo, [... *hasta* ...] y por eso, el Intelecto [universal forma el Alma universal]” (L. Rubio, 163).

m) “Decimos que, una vez que la materia ha recibido la forma del Alma, se produce la Naturaleza, [... *hasta*...] Esto sólo es así por razón de la Causa primera que hace que los entes inteligibles sean las causas agentes formalizadoras de las formas accidentales generales y corruptibles” (L. Rubio, 165).

n) “Pero que el Creador primero no se adhiere ni a las cosas inteligibles ni a las sensibles [...]” (L. Rubio, 165).

ñ) “[...] sino mediante la potencia que depositó en ellas el Creador, el Ordenador primero, ¡cuán excelso es su rango! [...], y sienten la Divinidad [...], y sienten al creador [...]” (L. Rubio, 192).

o) “Decimos que el Creador primero, dado que es el Excelente, el perfeccionador de la excelencia, [... *hasta* ...] Por eso es ahí donde está la imagen primera en la cual se manifiestan las excelencias del Creador, ¡que su gloria sea proclamada!, y donde desbordan las excelencias nobles” (L. Rubio, 196-197).

p) “Sólo fueron creados con tal creación y hechos con tal operación que sin duda no hay entre ellos y el Creador agente intermediario alguno [...]; ¿qué múltiples maravillas las que ven los señores [en griego los *dioses*] de las estrellas! [... *hasta* ...] quiero decir, que es posible que lo que existe aquí sea allí de otro modo más honorable y noble” (L. Rubio, 205-206).

q) “De la misma manera que cuanto tú quieras mirar a alguno de los Señores [en griego los *dioses*] de las estrellas [...], lance su vista a los Señores [en griego los *dioses*...], aquel Señor [en griego *Dios*] brillante, [... *hasta* ...] su unión con aquel Señor [en griego *Dios*] y de la ayuda que éste le presta” (L. Rubio, 208).

r) “[...] vio la acción del Creador primero, que es el mundo inteligible del cual El es causa [...]. Siendo tal el Creador del Intelecto [universal...]. Pero [...] el Creador primero sólo creó el Intelecto [universal...]. La razón es que lo inventó porque Él es Luz [...]” (L. Rubio, 212-213).

rr) “Volvemos al tema y decimos que el Ser primero es la Luz primera, la Luz de las luces [...], principalmente los Señores [griego *dioses*] de aquel mundo [...]. De este modo la Luz primera gobierna al mundo inteligible [...]. Todos estos gobiernos son hechos efectivos sólo en virtud del Ordenador primero [...]. En cuanto al mundo inteligible, lo gobierna el Ser primero, que es el Creador primero [...], inmenso en potencia, ilimitado en hermosura, por esto, el mundo inteligible es hermoso en grado sumo y es el que ilumina de hermosura y luz con sus claridades [al mundo sensible]” (L. Rubio, 213-214).

s) “Si Dios excelso quiere [...]. Siendo, pues, el Creador, que es el más excelso de las más grandes excelencias [...]” (L. Rubio, 256-257).

t) “Modelaron también de aquellos tipos e imágenes [...]. La Sabiduría primera creadora de las sustancias [...] es el sumo saber, excelencia y hermosura exclusivamente per se. Por la esencia creó el Creador, ¡grande es su gloria!, las cosas y las hizo perfectas, hermosas [...], sin necesidad de deliberación ni pesquisa de las causas de la pureza y de la hermosura” (L. Rubio, 272-273).

u) “No conviene que nadie se imagine esta manera de obrar del Creador sabio, ¡grande es su ser!, porque eso es absurdo, imposible, inadecuado respecto de dicha sustancia perfecta, excelente, noble. Ni es posible afirmar que el Creador consideró primeramente cómo debía crear las cosas y después las creó, [...] *hasta...*]. Pues si eran distintas de Él [las cosas], entonces resultaría que Él era un ser compuesto, no simple, y esto es absurdo” (L. Rubio, 274-275).

v) “Es, pues, clara y perfectamente correcta la doctrina del que dice que el Creador, todopoderoso y alto, creó las cosas sin consideración [...]” (L. Rubio, 275).

2. El contenido de la *Teología*.

El primero de los textos atribuible a un redactor o corrector cristiano o musulmán debe entenderse como un prólogo a la obra, pues empieza diciendo “nuestro propósito en este libro”. La intención que especifica es la de hablar de la Divinidad, de la emanación de todas las cosas y su retorno futuro al mundo inteligible. *La mención de los capítulos de las cuestiones* presenta la enumeración simple de ciento cuarenta y una cuestiones en las que se incluye de todo lo divino y lo humano, nunca mejor dicho, de cuanto puede atisbarse del alma, sus funciones, relaciones, etc. De este modo se enumeran las clases o grados de los seres emanados, las semejanzas o influencias del cosmos superior respecto del inferior, la índole del mundo inteligente, el alma universal, las esferas celestes, las estrellas, el mundo sublunar, el descenso de las almas, la condición propia del alma y un largo etcétera. Queriendo, en mi opinión, o sin querer, si así se desea, este catálogo no es demasiado inferior al que pudiera hacerse de las cuestiones que aparecen a lo largo de las *Enneadas*; y si se considera que el orden y concierto es

muy arriesgado, también cabe atribuirlo al que impera en el propio texto griego y que, de creer a Porfirio, procedería del modo como el propio Plotino impartía su enseñanza oral.

Si el supuesto «prólogo» parece más ordenado que la continuidad de la obra, que no se atiene al orden enunciado, el redactor de dicha introducción demostraría ser un buen conocedor, no sólo de los textos que prologa sino también de la filosofía griega. Como el propio texto árabe anuncia que al-Kindī corrigió la traducción de Ibn Nā'ima, no debería considerarse como sorprendente que se tratara del primero de los *falāsifa* islámicos. Si así fuera, en el debe o haber, según tomemos las cosas, de al-Kindī habría que cargar la inicial estructuración neoplatónica islámica. Mas a continuación no encontramos señal alguna de una mano tan conocedora del saber filosófico antiguo, ni tan ordenada y lógica como la de al-Kindī. Para verlo un poco más detalladamente conviene resumir los diez tratados en que se divide el texto de la *Teología*.

El tratado primero se titula *Acerca del alma* que se supone siendo inmortal, lo que no es analizado hasta el noveno y penúltimo de los tratados. En realidad y pese a la mezcla de muy diversas cuestiones, el tema preferente es el del descenso del alma, su diversificación en distintas almas, sus relaciones con los mundos superior e inferior. Todo ello va seguido de un discurso de Plotino, su propio ascenso contemplativo del mundo superior, referencias a las doctrinas sobre el tema de Empédocles, Heráclito y Pitágoras; y la teoría del alma platónica.

El tratado segundo se titula *Comienzo de las cuestiones* de referido tratado, como acerca de lo que el alma recuerda cuando vuelve al mundo superior, negando que recuerde algo del mundo inferior, apoyándose en varias razones. Se ocupa también de la estabilidad o cambio de la inteligencia, manteniendo que hay inmovilidad tanto en la inteligencia como en el alma en el mundo inteligible; del deseo del Bien puro por el alma en el mundo superior; y se concluye afirmando que ha sido probado cómo sean el alma y la inteligencia, y cuál sean sus estados cuando vuelven al mundo inteligible. Pero a continuación se introducen los temas de si el alma es divisible o no, si las potencias están localizadas en el cuerpo y cómo está el alma en el cuerpo. Sin embargo, conviene señalar que no existe una clara secuencia en las cuestiones y que en

éstas o entre ellas aparecen detalles que nada tienen que ver directamente con los temas tratados.

El tratado tercero carece de título. Se inicia con la discusión contra los llamados “corporeistas”, a saber: estoicos y epicúreos, contra los que sostienen que el “soplo natural innato” se hace sutil con el frío y se convierte en alma. También rechaza que la naturaleza sea anterior al alma y considera que el orden es el peculiar del neoplatonismo: Dios, Inteligencia, Alma, Naturaleza y entes concretos, lo que defiende mediante el recurso a la doctrina de potencia y acto. Niega también la doctrina pitagórica del alma como armonía de los cuerpos, y concluye afirmando que el alma es la *entelequia* o agente perfeccionador del cuerpo.

El tratado cuarto se titula *Acerca de la nobleza y hermosura del mundo de la inteligencia*, lo que da ocasión para hablar de la hermosura del cielo, la tierra, los mares, los vegetales, los animales y los hombres en su dimensión supraterrrenal. El hombre, mediante un alejamiento de lo sensible, puede volver a su esencia y ascender al mundo inteligible gracias al esfuerzo de su inteligencia. Describe después la hermosura de dicho mundo inteligible en comparación con la del sensible, buscándola en lo interior y esencial, y mediante el ascenso jerárquico, elevarse hasta el Agente primero.

El tratado quinto, titulado en extenso *De la mención del Creador, de su acto de inventar o crear lo que inventó y del estado de las cosas en Él*, comprende más doctrina de la tan ampliamente titulada. Se ocupa del descenso de las almas y del por qué Dios las coloca en el mundo sensible y en cuerpos determinados. Niega la acción reflexiva de Dios, pues la suya es perfecta y actúa unitariamente. En Dios y en la Inteligencia los entes están “sin antes ni después”, aunque sólo la inteligencia es creación inmediata de Dios. La creación de todos los entes en el supramundo es colectiva y unitaria.

El tratado sexto, *Doctrina acerca de las estrellas*, se ocupa de la astrología judiciaria universal que dirige los eventos de este mundo. A continuación trata de la magia y la fascinación, en esta última incluye el amor.

El tratado séptimo, pese a titularse *Acerca del Alma noble*, es un resumen de la metafísica plotiniana, aunque naturalmente se ocupa de varias partes del alma. Su punto de partida es el descenso

del alma al mundo inferior y su retorno al superior. La existencia en el inferior no es inútil ni perjudicial, sino que sirve para conocerlo y para manifestar abiertamente sus potencias y actividades. Algo semejante puede decirse de la creación, pues sin ella el Creador tampoco se habría manifestado *ad extra*. Así del Uno primero emanan mediatamente todos los seres inferiores, tras de la Inteligencia y del Alma, pues todo ente superior tiende a manifestarse hasta el límite de lo posible. El Alma ejerce su influjo en la Materia y en la Naturaleza, capacitando a esta última para la generación en razón de la Causa primera. Dentro del cuerpo el alma opera su actividad, pero no queda encerrada en él, sino que puede desasirse y regresar al mundo inteligible. Del mismo modo, aunque más esencialmente, la Inteligencia no puede quedar recluida en su esencia, sino que actúa hacia arriba y hacia abajo; en este último caso ejerciendo un influjo sobre el Alma.

El tratado octavo está dividido en dos partes; la primera se titula *Del atributo del fuego* y la segunda, según Dieterici, *De la potencia y el acto*. Pero la primera sólo se ocupa del fuego al principio, relacionándolo con los tres restantes elementos; todos ellos son vida como se advierte al dar origen a los animales. A continuación reitera la semejanza de este mundo con el inteligible, aunque en este último todo es mucho más excelente. En la segunda parte también sólo habla de la potencia y del acto al principio, para pasar a lo que llama la potencia y el acto en el Alma, tanto en el mundo inteligible como en el sensible. A continuación niega la existencia de la memoria en las almas del sol, la luna y las estrellas, y examina el recuerdo en el hombre. Sin embargo, el tema principal parece ser el desbordamiento de todo cuanto existe de el Creador, con mayor flujo del ser según su proximidad entitativa, empezando por la Inteligencia. Tras ocuparse de las relaciones entre la Inteligencia y el Alma, se exhorta al hombre a elevarse de lo bello sensible al mundo inteligible; y se hace una disquisición sobre los principios, inteligencia, ser, alteridad, identidad, movimiento y reposo, rechazando la doctrina de que los números sean principios de las cosas. Del Uno puro proceden todas las cosas sin que por ello se altere su unidad e identidad; y tras orar a Dios y descubrir la belleza del mundo inteligible, se refiere al gobierno del Ser primero.

También el tratado noveno se divide en dos partes; la primera se titula *Acerca del Alma racional y de que no muere*, la segunda, denominada capítulo, se llama *De las cosas inusitadas*. La primera parte reitera y amplía el *Tratado primero*; la segunda, se ocupa de las virtudes y de cómo están en la Causa primera, la Inteligencia y el Alma, y de cómo se transmiten del superior en entidad al inferior.

El tratado décimo está dividido en cuatro partes; la primera se titula *Acerca de la Causa primera y de las cosas que han sido inventadas a partir de ella*, título que recuerda el del *Tratado quinto*, y en el que se desarrolla con mayor congruencia que en los tratados quinto y séptimo la emanación a partir del Uno primero, explicando la aparición sucesiva y jerárquica de la Inteligencia y el Alma; sus características, funciones y acciones, y el correspondiente camino de retorno. La segunda parte lleva el nombre, ya aparecido en el *Tratado noveno*, de *Acerca de las cosas inusitadas* que en este caso es el cómo y por qué todas las cosas están en la Inteligencia. La tercera parte se titula *Acerca del hombre inteligible y del hombre sensible*, en la que considera que el hombre inteligible modelo es el verdadero, existiendo en él todo cuanto luego habrá en el hombre sensible. Al plantearse este mismo problema acerca de los animales, expone la doctrina de que la creación en el mundo superior es de orden estrictamente esencial sin contar para nada con la futura o no concreción individual en el mundo inferior; pero la creación de éste le obliga a plantear de nuevo el tema de cómo del Uno se origina la multiplicidad. Insiste en el carácter vivo de las plantas y los elementos y termina con una descripción del mundo inteligible y de cómo Platón pudo verla. La cuarta y última parte se llama *Acerca del mundo inteligible* que se ocupa de explicar cómo el Creador posee una manera esencial y propia de operar *per se* y sin necesidad de reflexión. Cualquier obra del mundo inferior es efecto de una especial sabiduría, pero éstas proceden de la Sabiduría primera creadora de las esencias perfectas sin deliberación y con suma perfección.

3. La *Teología* del Pseudo Aristóteles y el orto de la filosofía en el mundo islámico.

La intención de los traductores, compiladores y expositores islámicos del pensamiento antiguo era su asimilación cultural; y lo que reciben lo es al modo del recipiente: no la filosofía griega *sensu stricto*, sino la presentación tardía sirio-alejandrina, pagana o cristiana, de ambiente neoplatónico que encerraba los escritos de Platón, menos, y de Aristóteles, casi completo. Por tanto, se trata de una presentación neoplatónica y en ella las fuentes neoplatónicas árabes en rara ocasión coincidían los textos griegos de Plotino, Porfirio, Proclo, etc., con sus correlativos en lengua árabe, como en el caso del *Kitāb utūlūyīya min Aristū*. Pero las doctrinas expuestas han ejercido una influencia extraordinaria en el desarrollo de la *falsafa* islámica, tanto por haberse atribuido a Aristóteles su autoría, como por su adecuación a las necesidades de la dialéctica teológica islámica.

Los problemas teológicos subyacentes en la religión islámica fueron desarrollados por el Kalām; uno de ellos, la unicidad divina, compartido con judíos y cristianos, se convirtió casi en puro grito: Allāh ahād: Dios es uno. En los textos neoplatónicos aparecía un Uno tan alto, unitario y excepcional que venía como anillo al dedo para explicar dialécticamente la unicidad divina de Allāh.

Por otra parte el *Corpus aristotelicum* presenta dificultades interpretativas y contradicciones textuales. Aristóteles es un socrático y un platónico; no podía ser de otro modo. Durante mucho tiempo cree que los que se han separado del camino son los otros platónicos. Aristóteles parte del modo como el pensamiento eleático había tipificado el ser y como Platón lo había desconcretizado. El ser debe ser uno, eterno, inmutable, como el ser que se predica de las entidades matemáticas; pero concreto: una cosa, no una mera abstracción. Si hay un ser que reúna ambas dimensiones no hay duda que es lo divino: y el saber sobre él es ciencia de lo divino.

Pero, el Estagirita tenía una mente no esencialista y muy empírica, que no se resigna a desamparar el ser de las cosas. De aquí que afirme que el ser se dice de muchas maneras y una de esas maneras acaba por imponerse: la sustancia.

También en este caso, aparte del peligroso cabo suelto de lo divino, traducido por Dios, van a quedar otros dos que pasarían a la síntesis neoplatónica: uno la dualidad de los dos conceptos de sustancia. El otro, es que Aristóteles no prescinde del viejo concepto platónico de esencia y éste reaparece nada menos que en una inquietante locución: lo que era el ser. Lo grave de la expresión es el pretérito. Luego las esencias serían algo relacionado con la potencia, opinión muy aristotélica; y aquí se aplicó a fondo la síntesis neoplatónica musulmana.

Algo semejante sucede con la doctrina aristotélica sobre el intelecto que es muy compleja. El texto original correctamente traducido, dice así:

“Puesto que en todo tipo de cosas, al igual que en toda la naturaleza, existe algo que es materia, es decir algo que es potencialmente todas las cosas y algo diferente que es causa y principio creador con el que se hacen todas las cosas, relacionados uno y otro del modo como una arte y su materia, también es necesario que aquellos elementos se den en la psique. El entendimiento en sentido potencial es tal porque viene a ser todas las cosas [como sucede con la materia]. Pero el entendimiento posee otro aspecto por el cual hace todas las cosas [entendibles]. Este es una especie de estado positivo como el de la luz, pues la luz de algún modo hace actuales los colores que sólo lo eran potencialmente. Así, el entendimiento en este sentido es separable, impassible y esencialmente actualidad. En efecto, el agente es siempre más valioso que el paciente y el principio que la materia. El conocimiento actual es idéntico a su objeto; en el individuo el conocimiento potencial es temporalmente anterior al conocimiento en acto, pero considerado genéricamente no es anterior en el tiempo. El entendimiento no piensa a saltos y una vez separado es su propia verdad y nada más. Tan sólo esto es inmortal y perpetuo”⁵.

No sabemos si Teofrasto acometió la resolución de estas dificultades, del texto que abría el camino a una posible neoplatonización de la teoría aristotélica, que apunta en la hábil interpretación de Alejandro de Afrodisia, que divide el intelecto en tres grupos:

⁵ Aristóteles, *De anima*, 430 a, 10-25.

1º intelecto pasivo o material, 2º intelecto hábito y 3º intelecto agente. Aristóteles no dejó dicho dónde residía este intelecto y Alejandro de Afrodisia se limitó a decir que no es una parte del alma, ni una facultad de ésta, sino un agente extrínseco. Este intelecto agente era una sustancia capaz de penetrar todas las cosas que, al encontrarse con un conjunto sensible adecuado, lo utilizaba como instrumento y producía la intelección. Así se sobrepasa el texto de Aristóteles al identificar al intelecto agente con Dios y hacerlo acto puro y pensar del puro pensar.

La identificación del uno divino neoplatónico con el Dios del monoteísmo fue un paso que judíos y cristianos dieron con rapidez. Filón lo utilizó ya para explicar la creación; y los cristianos recurrieron a las doctrinas del uno, de la comunidad de la *ousía* y de la hipóstasis para explicar las procesiones trinitarias, como los musulmanes las usaron en la polémica antitrinitaria. Con Plotino y Proclo en la mano, aunque fuese en versiones incompletas, quedaba demostrada la unicidad de Dios y la imposibilidad de la procesión personal.

El principio fundamental de la revelación profética es la creación de la nada de la cosa y de la nada del sujeto y en el tiempo. Cuando hay que explicar que quiere decir esto y cómo la no existencia previa y la independencia posterior de lo creado no altera la unicidad e inmutabilidad divinas, aparece el neoplatonismo. La posible independencia de lo creado parecía un deterioro del poder del Creador. Sin embargo, la inefable pureza divina parecería que se manchaba si esa creación permanente fuese como un tacto de Dios con la materia. En la creación está la materia, pero Dios no puede tocarla. Por tanto, era muy oportuna una interpretación que, sin desligar del todo la entidad de lo creado respecto del Creador, estableciese un abismo ontológico entre Dios y la materia. El Plotino árabe encerraba esta oportuna explicación: Dios crea una sola y universal cosa en su decreto divino, que es un acto absolutamente libre de su voluntad por mera exuberancia de su propia naturaleza y como un logos universal. De aquí al primer creado sólo hay un paso hasta el maravilloso orden del cosmos que trazaría Ibn Sīnā.

La función de Dios se manifiesta de muchos modos y en el operativo de la creación en dos fundamentales: respecto de los que no tienen inteligencia, creando; respecto de los que tienen inteli-

gencia, iluminando. La providencia divina es ilimitada. En los seres no inteligentes, la providencia actúa tras la creación a través de los intermediarios. El Plotino y el Proclo árabes formalizan estos intermediarios y los astralizan; los teólogos se limitan a ponerles nombres de especies celestes (tronos, potestades, arcángeles, etc.). El hombre, en cuanto dotado de inteligencia puede reflejar la luz de la generosidad divina. El Alcorán dice explícitamente que Dios habló a los hombres porque los montes y mares no podían entender su voz; pero también que sin la luz divina el hombre sería más rudo que las peñas. El problema está en el contacto entre un Dios inefable y un hombre harto falible. El Plotino y el Proclo árabes les presentaban la solución mediante la iluminación por el logos, recorriendo toda una serie de escalones, de los cuales el intelecto agente de Aristóteles era el que establecía contacto con el hombre; pero siendo una luz de Dios, esta iluminación es una ayuda divina. Así queda formalizado el concurso divino intelectualista.

El uso del *Kitāb utūlūyīya* y de sus ideas estructuró tanto el *Kalām* como la *falsafa* islámicas; en el primero más en la *Mu'tazila* que en la *aš'arīya*; en la segunda, en todos, salvo en Averroes debido a su empecinado y fiel aristotelismo. A al-Kindī se le atribuye, al comienzo del texto del *Kitāb utūlūyīya*, la corrección de la traducción realizada por Ibn Nā'imāt al-Himsī. Las ideas neoplatónicas aparecen al tratar del alma como sustancia simple, inmaterial y eterna. Aunque en las ideas lógicas, físicas y biológicas sea bien patente la dependencia de Aristóteles, en metafísica predomina la síntesis neoplatónica.

Como he indicado en otros trabajos, el verdadero estructurador de la *falsafa* fue al-Fārābī, cuyo racionalismo es evidente. La línea alfarabiana se continuará con Avempace y desde éste, por medio de sus discípulos, en Maimónides y Averroes. Avicena es conocedor y deudor de al-Fārābī, como él mismo reconoce; pero rápidamente alzó vuelo propio, convirtiéndose en un excepcional y muy personal pensador. Aun así, el entronque de al-Fārābī con el neoplatonismo antiguo es muy fuerte y está racionalizado en un libro singular, *El libro de la concordancia entre las ideas de los dos sabios, Platón el divino y Aristóteles*, cuya conclusión positiva sólo es posible gracias al neoplatonismo que aristoteliza en algunos puntos a Platón y neoplatoniza en algunos más a Aristóteles.

En cuanto a Avicena, baste con señalar sus *Glosas a la Teología del Pseudo-Aristóteles* y su admirable y maravilloso orden de emanación del ser y del cosmos. Sólo Averroes, como antes he dicho, y su acendrado aristotelismo rompe con la estructuración más o menos neoplatonizante de la *falsafa*, mas con un alto precio: brindar su filosofía al pensamiento latino-cristiano de los siglos XIII y XIV y clausurar la *falsafa* islámica.

Miguel Cruz Hernández
Universidad Autónoma de Madrid
Ciudad Universitaria de Canto Blanco
28049 Madrid España

